

Aranguren: un pensador ético abierto siempre a la religión¹

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: La figura de Aranguren es significativa en la generación de la postguerra española en cuanto que señaló la compatibilidad entre ética y religión, promovió la integración del laicado en la estructura de la Iglesia oficial y fue el adalid del aperturismo, siempre dentro de una perspectiva católica. El cambio de perspectiva producido en los años 70 le hizo señalar el retroceso de las iglesias y el avance de las religiones y la actitud de las nuevas generaciones ante el hecho religioso.

SUMMARY: The figure of Aranguren is significant in the Spanish post-war generation in that he showed the compatibility between ethics and religion, promoted the integration of laity into the official structure of the Church, and was the leader of an attitude of openness, though only within a Catholic perspective. Due to the change of perspective produced in the 70's he also drew attention to the recession of the churches, the advance of religions, and the attitude of new generations towards religion.

El 17 de abril de 1996 desapareció de nuestro panorama intelectual español un verdadero *excitator Hispaniae*, aunque con un estilo y un *talante* absolutamente dispares de los propiamente unamunianos. Desde una vertiente absolutamente novedosa, se puede decir que el intelectual Aranguren actuó de una manera *socrática* y *mostrativa*: «asomando a los españoles desde su fortaleza autárquica al mundo exterior, a lo que pasaba y a lo que había ocurrido por ahí fuera, pero de lo que no obstante continuábamos ayunos»².

Si creo que fue un avanzado para su tiempo es porque no sólo se preguntó por múltiples cuestiones religiosas, valiéndose de un *discursus* enteramente nuevo y riguroso que rompía con los clichés históricos hasta entonces existentes, sino también porque situado en categorías del más sincero revisionismo católico —que tenía en cuenta y valoraba la *diferencia*— sería injusto olvidar que fue el introductor en nuestro país de la confrontación católico-protestante; lo que, en mi opinión, posibilitaría un acercamiento y una apertura a los que se habían venido llamando durante la larga dictadura franquista *modos de vida extraños a nuestro modo de ser* pero que estaban nada menos que en la base misma de todo el pensamiento moderno y de las actitudes existenciales de la modernidad.

¹ Me gustaría dejar constancia de que este artículo fue elaborado durante mi estancia investigadora en la Universidad Humboldt de Berlín (1998/1999), gracias a la beca de investigación postdoctoral que me otorgó la Fundación Alexander von Humboldt.

² V. J. Jiménez Lozano "Aranguren o un *novum* en las cuestiones religiosas", *Anthropos* 80 (1988) p. 52.

Desde el rechazo a las posiciones que mantienen que la actitud ética y religiosa se excluyen y son incompatibles, defendió con insistencia que ambas actitudes no tenían por qué oponerse. Es más, a su juicio, interesaba que una y otra se complementaran, para de este modo hacer viable la apertura de la ética a la religión³. Con la posición de Lutero, la actitud religiosa se cerraba sobre sí misma y negaba la dimensión ética (religiosidad sin moral); con la posición radicalmente opuesta, la de Calvino, se llegaba a una actitud excesivamente ética que marginaba la actitud religiosa (eticismo sin religión). Pues bien, para el profesor arangurense, ambas posiciones eran insuficientes, en cuanto que la actitud ética necesita por sí misma abrirse a la actitud religiosa, a lo religioso. Pues la moral tropieza con su propio límite y se abre necesariamente a la religión. Y esto en un doble sentido:

a) En cuanto que el hombre, para no perderse en el error moral, necesita de la Revelación; y

b) En cuanto que, para no perderse en la impotencia moral, el hombre necesita absolutamente de la gracia divina⁴.

La apertura de la ética a la religión se da en la triple dimensión de la moral, que Aranguren mantiene, de moral como estructura, moral como contenido y moral como actitud.

En primer lugar, la ética necesita abrirse a la religión, por la propia estructura humana (el fracaso, la búsqueda de la felicidad, el sacrificio, el dolor, la muerte, la esperanza...). Al ser el hombre *constitutivamente moral*, su estructura está emparejada y se relaciona con la antropología religiosa. De esta manera, al igual que el hombre es *constitutivamente moral es constitutivamente religioso*, esto es, a la moral como estructura le corresponde una *religión como estructura*. Como ha señalado E. Bonete Perales: «La ética está abierta a la religión porque el sujeto, el agente, el hombre tiene unas estructuras antropológicas que lo remiten, aún sin él pretenderlo, al más allá, a la dimensión religiosa»⁵.

En segundo lugar, la apertura de la ética a la religión se fundamenta en la exigencia de dar un contenido a la moral formal. Aranguren se opuso a las éticas formales, kantiana y existencialista, surgidas en épocas de crisis religiosa. En mi opinión, el problema de su planteamiento en los años cincuenta radicaría en la rotundidad de su afirmación de que el contenido de la moral proviene *necesariamente* de la religión; algo que, a mi modo de ver, no se sostiene. Si recalco la palabra *necesariamente* es porque nuestro autor considera a la religión como la única fuente que da contenido a la moral. A mi juicio, quizás hubiera sido más acertado *proponer*

³ V. J. L. Ferrater Mora, "Aranguren" en *Diccionario de Filosofía*, Madrid, 1980, p.194. V. también J. Aguirre, "La libertad religiosa en José L. Aranguren", *Cuadernos para el Diálogo* 30 (1966) p.32.

⁴ J. L. L. Aranguren, *Ética*, Madrid, 1990⁵, p.130.

⁵ E. Bonete Perales, *Aranguren: La ética entre la religión y la política*, Madrid, 1989, pp. 103-104.

tal contenido religioso, antes que convertirlo en una radical *exigencia* o *necesidad*⁶.

En tercer lugar, la apertura de la ética a la religión se fundamenta también en las actitudes humanas o, lo que es lo mismo, en la tercera dimensión de la moral: la moral como actitud. Esta última dimensión se encuentra íntimamente relacionada con las otras dos anteriores. A propósito de ello, Enrique Bonete ha observado: «Desde la antropología, nos podemos percatar de que la actitud ética es insuficiente, que el hombre, para vivir *ajustado* a la realidad, para vivir moralmente unas situaciones y dimensiones que le son propias, necesita de unas actitudes que son más religiosas que morales, y que le llevan justamente a encontrar sentido y plenitud a unas vivencias que, con la actitud ética solamente, le conducirían al fracaso y al absurdo. Y también la actitud ética podrá ser completada por la actitud religiosa si se acepta el contenido religioso de la moral. El hombre, si vive sólo en la actitud ética, como ésta es en última instancia formal, queda sin conocimiento del contenido moral; la actitud ética es exigente, es activa, pero necesita de un contenido que conduzca su exigencia, su actividad, su ascendencia, y este contenido, según Aranguren, se lo da la religión, contenido que se conocerá y se vivirá desde la actitud religiosa»⁷.

En realidad, el fundamento de la *apertura* en las actitudes humanas, es el resultado del propio *talante* de Aranguren, de sus propias *creencias* religiosas, de su *situación* como católico dentro de un contexto predominantemente católico en la España de los años cincuenta. A su modo de ver, el catolicismo, por ser universal, como la propia palabra indica, es una respuesta de muchedumbres. Por ello, «si quiere hacer honor a su nombre —afirmaba Aranguren—, no tiene más remedio que abrirse, progresar, universalizarse, no encerrarse»⁸. Propugnaria un catolicismo abierto, como signo de revitalización y no de desintegración, en el que los jóvenes (por ser portadores de los nuevos valores frente a la caducidad de las formas familiares, sociales y eclesiológicas establecidas), tuvieran una participación real en las responsabilidades decisorias de la Iglesia⁹.

⁶ Habrá que esperar a su libro *Propuestas morales* (1983) a la hora de encontrar ciertos cambios en su planteamiento aperturista de la ética a la religión. Pues en esta obra reconoce que la ética está abierta a la religión aunque —y aquí estriba la novedad— no necesariamente a ella.

⁷ E. Bonete Perales, *Aranguren...*, *op. cit.*, p. 106.

⁸ F. Blázquez, *Conversaciones con Aranguren*, Madrid, 1976, p. 409.

⁹ Cfr. J. L. Aranguren, "La no participación de los jóvenes en las responsabilidades de la Iglesia", *Concilium. Revista internacional de Teología* 106 (junio de 1975) pp.391-401. Este ensayo ha sido traducido en diferentes lenguas (francés, portugués, etc). Aranguren insiste en este texto sobre el importante papel que cumplen los jóvenes al ofrecer —explica— propuestas renovadoras, dar vida y contenidos nuevos a la Iglesia estatuida. De conseguirse una verdadera participación de los jóvenes en las responsabilidades de la Iglesia —en su opinión— se habría logrado integrar la crítica y la contestación en la propia Iglesia con el fin de que en el futuro se produzca un cambio radical en su estructura interna. Pero Aranguren no se queda meramente en lo positivo y avisa también de las posibles consecuencias negativas en caso de

Por otra parte, rechazaba que el catolicismo pudiera identificarse con una situación histórica concreta, por muy católica que ésta quisiera presentarse; de esta manera evitaba el reduccionismo de pretender convertir el catolicismo en una forma cultural. Su postura podría expresarse en los siguientes términos: «El catolicismo no es cosa de antropología ni de historia..., sino de gracia». Como acertadamente ha puesto de relieve J. L. Abellán, Aranguren abre el catolicismo a una concepción ecuménica, que anticipa en nuestro país el espíritu conciliar que luego se impondrá en el Concilio Vaticano II¹⁰. Visualizaba el catolicismo, y a mayor abundamiento el cristianismo, como *estructuras abiertas*, a las que se puede pertenecer de diferentes maneras, no pertenecer en absoluto e incluso en las que, sin pertenencia, se puede, en mayor o menor grado, *participar*¹¹. Al escribir *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (1952), Aranguren no situaría a ambos en el mismo plano. Así como dedicó amplios capítulos al luteranismo, al calvinismo y al anglicanismo, no se ocupó del catolicismo en cuanto tal, sino solamente a una forma histórica, situacional de él, que fue la de la Contrarreforma. La razón de ello la da el propio Aranguren: «Porque se puede lograr una *comprensión* psicológica de las formas limitadas, parciales, del cristianismo. Pero el catolicismo en su plenitud no se puede *comprender*; al revés, sólo desde él se comprenden y abarcan sus unilaterales manifestaciones cristianas»¹². Nuestro autor consideraba el cristianismo demasiado grande como para que pudiera ser realizado en su plenitud por ninguna época, por ningún hombre¹³. De

no conseguirse esa verdadera participación de los jóvenes en las responsabilidades de la Iglesia junto a un auténtico, eclesial *concilio de los jóvenes*. Dice literalmente: «Se producirá que el número de los *cristianos sin Iglesia*, de los Jóvenes de Jesús, el evangelio y la liberación escatológica aumentará innumerablemente, al margen de una Iglesia convertida en asilo de los ancianos de espíritu», p. 401. Sobre esta cuestión Aranguren ha vuelto a insistir posteriormente en otros textos; como, por ejemplo, en su ensayo “Cambios culturales en la juventud con respecto a la religión” del libro *Cambio social y religión en España*, Barcelona, 1975, pp. 177-178.

¹⁰ J. L. Abellán, “Introducción”, *La filosofía de Eugenio d’Ors*, Madrid, 1981, p. 17.

¹¹ J. L. L. Aranguren, *La cultura española y la cultura establecida*, Madrid, 1975, p. 30. Asimismo *cfr.*, en primer lugar, su ensayo “Los intelectuales católicos en España”, *Concilium. Revista internacional de Teología* 101 (enero de 1975) pp. 87-93. Este ensayo por su importancia ha sido traducido en múltiples lenguas (francés, alemán, portugués, etc). En segundo lugar, su ensayo “La no participación de los jóvenes en las responsabilidades de la Iglesia”, *Concilium. Revista internacional de Teología* 106 (junio de 1975) p. 400. Y, en tercer y último lugar, su también ensayo “Cambios culturales en la juventud con respecto a la religión”, *Cambio social y religión en España, op. cit.*, p. 177.

¹² J. L. L. Aranguren, “Introducción”, *Obras selectas*, Madrid, 1965, p. 26.

¹³ Me parece sumamente importante traer aquí las palabras que escribió Aranguren con motivo del “Prólogo” al libro de Alfredo Fierro *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979: «El cristianismo es su historia entera, bipolar, dialécticamente

ahí que el catolicismo de la Contrarreforma, al que se dedica Aranguren en este libro, no pudiera identificarse con el catolicismo en su plenitud; por ser únicamente una forma histórica de él.

También mantuvo que no hay un talante católico ni una situación histórica católica, aunque sí creía en la existencia de talentos y situaciones que facilitan o dificultan el ser católico. No obstante, el hombre puede salvarse con cualquier talante y dentro de cualquier situación.

En estos primeros años de la década de los cincuenta consideraba que la época de sometimiento al *paternalismo clerical* estaba superada. Por ello, insistía en la importante función que habría de jugar el *laicado* (neologismo que expresaba una nueva realidad naciente, por aquel entonces) como cristianismo activo, operante, apostólico y *sacerdocio real* de los fieles cristianos. Nuestro autor, concretamente en 1953, escribía: «Hoy ha llegado la hora del laicado: Acción Católica, Institutos seculares o bien católicos independientes pero poseídos de una voluntad, plenaria o propiamente intelectual (intelectuales católicos) de apostolado y testimonio cristiano. Los seglares —algunos seglares— han alcanzado la mayoría de edad»¹⁴. Por consiguiente, el laicado no sólo representaba a la Iglesia discente, sino que también era sacerdocio, apostolado y participación activa en la vida de la misma Iglesia.

En la década de los sesenta, el existencialismo dejará paso, en cuanto sensibilidad vigente, al neopositivismo. Se trataba de una actitud completamente diferente del cientifismo del siglo XIX. Según explica Aranguren: «Éste sustituía al absoluto de la religión, después al absoluto de la metafísica, otro absoluto, el de la ciencia. Ahora, por el contrario, nos damos perfecta cuenta del carácter limitado, relativo, humano de la ciencia; pero, al mismo tiempo, nos resignamos a esta limitación, a esta relatividad, a este precario humanismo, sin buscar nada más allá. Esto representa la renuncia a todo fundamento, tanto para la ciencia como para la vida»¹⁵. En el prólogo a su obra *La juventud europea y otros ensayos* (1961) se puede

desplegada. Cristianismo es ortodoxia —sí, también ortodoxia, hay que decirselo a los progresistas—, pero no menos heterodoxia; iglesia y también secta; religión clerical u oficial y religión popular; espíritu originariamente evangélico y, no menos, sincretismos, paganos, por una parte, culturales, en el sentido más conceptualista, por otra; y sacerdocio y profetismo, e institución establecida y, a la vez, fraternidad mesiánica, *protestante*, milenarista, revolucionaria. (...) Si cristianismo, como hemos visto, es ortodoxia y heterodoxia, iglesia y secta, lo establecido y lo subversivo, más bien hay que hablar de ideologías en plural, «todas ellas denominables cristianas que se suceden o compiten entre sí», p. 10. Creo que resulta evidente, a todas luces, como Aranguren ha mantenido, a lo largo de los años, tesis tan importantes como ésta de que el cristianismo es demasiado amplio para que pueda ser realizado en su plenitud por ninguna época o por algún hombre en alguna situación determinada.

¹⁴ J. L. L. Aranguren, "Laicado, un neologismo; laicado una nueva realidad", *Espiritualidad seglar* 1, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁵ J. L. L. Aranguren, "El próximo futuro del intelectual católico", *Catolicismo, uno y diverso*, Barcelona, 1964, pp. 115-116. Para nuestro autor, las gentes viven, en este momento, sin ningún absoluto. Lo cual conduce a una consecuente y nueva actitud entre los hombres más

leer que el autor de tantas páginas comprometidamente religiosas iba a limitarse desde ahora a *una consideración exterior y social del hecho católico*. La crítica del catolicismo como cultura se convierte, en estos años, en el enfoque casi exclusivo del tema religioso; aunque, a mi juicio, el Aranguren religioso de 1952 no es tan distinto del Aranguren más hondamente latente de esta etapa¹⁶. Prueba de ello es su libro *La crisis del catolicismo* (1969)¹⁷. Título, con el que se identifica, en cierto modo, la nueva década de los setenta; a lo largo de la cual la crisis subsiste aunque, obviamente, cambia el modo de enfrentarse con ella y de vivirla. Modo, en opinión de Aranguren, patético, en cuanto se producen múltiples situaciones contradictorias: se erigen intentos de recubrir-encubrir la crisis, se crean formas de habituación a ella junto a esfuerzos tecnológicos e intelectualistas por superarla, se asienta una sociedad y cultura de consumo que ignora el orden espiritual frente a una postura que rechaza tal sociedad y cultura, etc¹⁸. Pero, lo que es más importante, los jóvenes se enfrentan abiertamente a la cultura y religión establecidas.

Dejando a un lado la oposición de los jóvenes a la cultura establecida, creo, siguiendo a Aranguren¹⁹, que las objeciones fundamentales que la juventud hace a la religión establecida de estos años son dos. La primera deriva de su vejez, su carácter *anticuado* y pasado de moda, que ya no dice nada a los jóvenes, y lo que es más grave, su mentalidad cerrada, dogmática, autoritaria, infalibilista. La segunda es que la Iglesia se ha convertido en un *aparato*, en una *organización*, en una especie de *empresa multinacional*, en la que, según explica Aranguren, el Espíritu está representado por administradores, la gracia y la religión están burocratizadas, la inspiración divina ha sido canalizada, los sacramentos son *administrados*, el carisma profético ha sido eliminado y el carisma místico se ha convertido en altamente sospechoso. Esta es la mezcla que, a juicio de los jóvenes de entonces, reúne los peores males de la vieja sociedad y de la sociedad tecnológica moderna. Con todo ello, se entiende que el cambio cultural de la juventud con relación a la religión establecida se traduzca en tomar en serio el fenómeno de la secularización del mundo y de la

o menos consagrados al oficio intelectual, que continúan interrogándose sobre los últimos problemas de la existencia: «a una vida sin ningún fundamento debe corresponder una ciencia sin fundamento».

¹⁶ En ello coincido con Jesús Aguirre, según escribe en su ensayo titulado “La libertad religiosa en José L. Aranguren”, *Cuadernos para el Diálogo* 30, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁷ Libro, que ya se había anticipado en numerosos textos escritos por Aranguren en años anteriores. V., por ejemplo, su ensayo “El próximo futuro del intelectual católico”, *Catolicismo, uno y diverso*, *op. cit.*, pp. 111-120.

¹⁸ Cfr. J. L. L. Aranguren, “Etapas de desarrollo, proceso de secularización y formas de teología”, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1970, p. 181.

¹⁹ V. J. L. L. Aranguren, “Cambios culturales en la juventud con respecto a la religión” *Cambio social y religión en España*, *op. cit.*, pp. 163-178.

cultura²⁰. La gente, y en particular los jóvenes, buscan nuevas mitologías (seculares, sobre todo) y se asiste una búsqueda imparable de símbolos religiosos. Con lo que ya, a mediados de los setenta, Aranguren visualizaba que el problema de la inseguridad del futuro de la religión iba a afectar mucho más a las religiones establecidas que a la religión como tal.

En su última etapa de pensamiento que, a mi juicio, vendría a coincidir con estas dos últimas décadas, Aranguren pudo constatar sus preocupaciones pasadas en la propia realidad social española. De hecho, sus últimos estudios se mueven en torno a la drástica disminución en la pertenencia a las religiones establecidas y, a la vez, el surgimiento, por *doquier*, de nuevas formas de experiencia religiosa. Aranguren confirmaría el hecho de estar asistiendo al retroceso de las *iglesias* y al avance de las *religiones*. Esta reflexión, que ya había aparecido en escritos anteriores²¹, me parece sumamente importante; pues la heterodoxia se produce como efecto y causa de la crisis del catolicismo. Nuestro autor escribe: «El catolicismo ya no es uno, sino varios, y con tensiones internas por supuesto, pero sin excomuniones —sólo con referencia al aborto, lo que es ya significativo, se ha vuelto a hablar de éstas—; diversos catolicismos conviven dentro de él»²². Frente a esta situación de fuerte pluralismo religioso, Aranguren propone el diálogo serio en la Iglesia misma, con sus representantes eclesiásticos, junto al intradiálogo o diálogo interno, es decir, el diálogo entre la iglesia eclesial y la iglesia eclesiástica²³. Sin embargo, aclara e insiste en que lo que verdaderamente importa en nuestros días ya no es tanto el catolicismo o el cristianismo cuanto el hecho religioso en sí o la religiosidad. Aranguren escribe: «Y en este sentido yo sí me sigo considerando intelectualmente religioso y religiosamente intelectual, pues para mí, personalmente, la ética sigue estando abierta a la religión, es decir, la religión me sigue pareciendo relevante para la ética»²⁴.

²⁰ Aranguren aclara que *secularización* no se opone a religión sino solamente a religión establecida como tal, es decir, en cuanto a Iglesia, del mismo modo que la condición de hombre secular se opone a la de hombre clerical. Cfr. J. L. L. Aranguren, "Cambios culturales en la juventud con respecto a la religión", *Cambio social y religión en España*, op. cit., p. 170.

²¹ V. J. L. L. Aranguren, aparte del ya citado ensayo "Cambios..." p. 175, por ejemplo, el anexo de 1984 a su libro *Propuestas morales*, Madrid, 1983, en donde Aranguren se refiere a la proliferación de toda suerte de religiones, esoterismos y supersticiones como consecuencia de lo que el denomina *reencantamiento del mundo*, p. 128.

²² J. L. L. Aranguren, "La religión, hoy", cap. I del libro de R. Díaz-Salazar y S. Giner, *Formas modernas de religión*, op. cit., p. 33.

²³ V. *Idem*, pp. 33-34.

²⁴ V. *Idem*, p. 32. Quiero aclarar que cuando Aranguren se define como intelectualmente religioso y religiosamente intelectual lo que pretende es insistir en la doble misión que incumbe a todo intelectual católico: por un lado, la de criticar la religión que, sin embargo, profesa y, por otro lado, la de criticar la preterición o la manipulación de la religión

Por consiguiente, aunque evoluciona en su pensamiento religioso a lo largo de los años, no rompería nunca con su tesis aperturista de la ética a la religión. Para él, personalmente, en tanto que creyente, Dios no ha muerto. Por ello, y en estrecha relación con lo dicho, me parece enormemente interesante el siguiente pasaje escrito en sus últimos años de vida: «Creo no haber perdido totalmente la sensibilidad para el *misterio*, y hay capítulos de la ética que no sabría como abordar si de algún modo no lo hago desde la religión»²⁵. Me atrevería a afirmar que precisamente al final de su vida Aranguren volvería sobre sus preocupaciones profundamente religiosas de su primera etapa de pensamiento, que aunque no las olvidó nunca, probablemente por su edad avanzada se mostrarán, por ello, más acentuadas. De este modo, parece que el círculo se cierra, pues las reflexiones de su última etapa de pensamiento gozan del carácter intimista y esperanzado-religioso de sus primeros escritos que, en cualquier caso, vienen a constatar su coherencia interna de pensamiento que, podría simplificarse en los siguientes binomios: ortodoxia-heterodoxia, iglesia-secta, religión clerical-religión popular e institución establecida-fraternidad revolucionaria²⁶.

por parte del Poder político.

²⁵ V. *Idem*, p. 32. Concretamente Aranguren se refiere al tema de la solidaridad, cuya instauración —dice— no necesita ni muchas veces puede descansar en un contrato social concertado en condiciones de simetría entre las partes y que —para él— es heredera de la fraternidad cristiana y, por ende, remite a la religión.

²⁶ V. J. L. L. Aranguren, “Prólogo”, *op. cit.*, p.10. Creo que es el momento de pasar a recoger las bellas palabras que Alain Guy escribió al final del capítulo VII “El personalismo” de su libro *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, 1985, a propósito de la vertiente religiosa del maestro abulense: «La espina dorsal de su vida es la preocupación evangélica por la fraternidad y la auténtica intercomunicación. Pero precisamente por apelar al cristianismo, quiere que su Iglesia evacúe sus numerosas secuelas o escorias; exige que renuncie a sus compromisos temporales con los gobiernos y con la burguesía, que se desvele por comprender nuestra época y por renovarse, por volver a las fuentes y también por realizar un esfuerzo de imaginación creadora y prospectiva. Se siente ecumenista y trabaja arduamente por el acercamiento a los protestantes y a otras confesiones. Atento a la evolución mundial de la secularización, querría que la jerarquía católica siguiera ese movimiento, tanto en lo referente a las escuelas, universidades, ritos, separación del Estado, como en las cuestiones familiares, del laicado, el psicoanálisis, la no violencia, etc. Por encima de todo, reclama la promoción de la libertad en servicio de la persona», p. 372.